

# IMAGEN Y SEMEJANZA DIVINA EN S. AMBROSIO Y EN S. AGUSTIN

JUAN LUIS BASTERO

Esta comunicación tiene por objeto simplemente el recordar y poner de relieve cómo la lectura en profundidad del Gen. 1,26 —la creación del hombre a imagen y semejanza de Dios— influye poderosamente, desde el comienzo, en la antropología de los Padres.

Más aún, esta concepción optimista del hombre como *imago Dei*, que los Padres toman fundamentalmente del dato bíblico —y en otro plano de la exégesis filoniana y de la filosofía platónica— influye poderosamente en el rechazo del pesimismo maniqueo y ha de tomarse como contrapunto a la doctrina del pecado original que encontramos en S. Agustín.

En efecto, una lectura del Obispo de Hipona que olvide esta concepción altamente optimista de la naturaleza humana, correría el peligro de interpretar abusiva y deformadamente aquellas frases en las que S. Agustín pone de relieve el estrago que el pecado ha originado en el hombre.

## A) ANTIGUO TESTAMENTO

En el relato bíblico, la creación del hombre parece distinguirse del resto de la acción creadora divina, dado el mismo tratamiento que el hagiógrafo le otorga. En efecto, hay un cambio llamativo —así lo hace constar la exégesis patristica— en la exposición narrativa del último día. Tras referirse a los diversos días de la Creación con las expresio-

nes: *Dixitque Deus*<sup>1</sup>, *Dixit quoque Deus*<sup>2</sup>, *Dixit vero Deus*<sup>3</sup>, *Dixit autem Deus*<sup>4</sup>, *Dixit etiam Deus*<sup>5</sup>, cuando narra la creación humana la introduce con: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*<sup>6</sup>. Advertimos, pues, un verdadero énfasis en este versículo: Dios habla consigo mismo, como para hacernos notar que el resto de la obra creadora se ordena y orienta a la creación del hombre, hecho a imagen y semejanza de Dios.

Dentro de los Libros Sagrados del *Antiguo Testamento* hay un desarrollo expositivo de esta creación *ad imaginem et similitudinem Dei* (Gen. 1,27). Así, por ejemplo, el mismo Génesis (5, 1-3) nos narra cómo Adán transmitió a su hijo Set la imagen que había recibido de Dios. Igualmente en el libro del Sirácide (17, 1-4) hallamos una cierta reflexión antropológica sobre los textos del Génesis: el hombre domina la tierra porque es imagen de Dios. En otro sentido, con un planteamiento más especulativo, discurre la exégesis del libro de la Sabiduría (2, 23-24): Dios hizo al hombre a su imagen constituyéndole en justo e inmortal<sup>7</sup>.

## B) FILÓN

Por su parte el judío alejandrino hace en sus escritos una síntesis entre la doctrina contenida en los textos sagrados y la filosofía platónica. En su producción literaria estudia, con frecuencia, los versículos Gen. 1, 26-27 y su doctrina gira sobre estas dos bases:

1) Distingue dos creaciones: en Gen. 1,26 el hombre es *hecho* a imagen y semejanza de Dios. Por tanto, es espiritual, sexualmente indiferenciado e incorruptible: es el *homo noeticus*; en Gen. 2,7 el hombre es *plasmado* a partir del barro de la tierra y consiguientemente, varón y hembra, corruptible y corporal<sup>8</sup>.

2) El Logos es la imagen de Dios<sup>9</sup>. El hombre está hecho «a ima-

1. Gen. 1,3.

2. Gen. 1,6 y 1,24.

3. Gen. 1,9.

4. Gen. 1,14.

5. Gen. 1,20.

6. Gen. 1,26.

7. Cfr. L. CILLERUELO, *Historia de la imagen de Dios*, ArTeo Ag 1 (1966) p. 1-37. Véase también el desarrollo de esta idea en el *Libro de Enoch*, 65, 2.

8. FILÓN, *De opif.* 134.

9. El Logos para Filón no es el Verbo, la Segunda Persona de la Trinidad (Cfr. Ioh. 1,1), sino el Intermediario entre Dios y la Creación (cfr. *Leg. alleg.* III, 96), a la vez imagen *εἶκον* y modelo —paradeigma o archetypon— del hombre. Es, por tanto,

gen y semejanza de Dios»; será, pues, imagen de la imagen de Dios; es decir, imagen del Logos.

### C) NUEVO TESTAMENTO

Se aborda este tema, aunque no se cita textualmente el versículo Gen. 1,26. Cristo, según la doctrina de S. Pablo, es la *imago Dei invisibilis*<sup>10</sup>, por El se ha hecho todo lo creado y es el arquetipo del hombre predestinado<sup>11</sup>. A pesar de la caída de los protoparentes, permanece en el hombre un vestigio de la imagen divina<sup>12</sup>. Al relacionar antitéticamente a Adán y a Cristo, S. Pablo nos conduce a la realidad sobrenatural de que es a Cristo a quien compete restaurar en la humanidad la imagen y semejanza divinas<sup>13</sup>, mediante la conformación a su persona, pues El es el Primogénito entre los hermanos<sup>14</sup>, Cabeza de todo Principado y Potestad<sup>15</sup>.

Resumiendo<sup>16</sup> podemos decir que en el Nuevo Testamento se afirma que el Señor es:

- 1) el paradigma del hombre en la Creación: el hombre es imagen del Verbo;
- 2) restaurador de la imagen divina en el hombre caído y redimido<sup>17</sup>;
- 3) modelo y ejemplo de la resurrección gloriosa del hombre<sup>18</sup>.

### S. Ambrosio y S. Agustín

Como es bien sabido<sup>19</sup>, S. Agustín, a ruegos de su madre, acudió a

un Logos platónico. Cfr. J. JERWELL, *Imago Dei*, Gottingen, 1960, p. 54ss.

10. Col. 1,15. Cfr. II Cor. 4,4, «...Christi, qui est imago Dei».

11. Rom. 8,29: «pues a los que de antemano conoció, también los predestinó a reproducir la imagen de su Hijo».

12. I Cor. 11,7.

13. Cfr. Rom. 5,12 ss.

14. Col. 1,15.

15. Col. 2,10; Cfr. Ef. 4, 15-16; Col. 2, 18-19.

16. Cfr. G. WAGNER, *Das Religionsgeschichtliche problem von Rom. 6, 1-11*, Zurich, 1962.

17. Cfr. P. LAMARCHE, *Image et ressemblance*, DSAM tomo VII, 2, c. 140.

18. Cfr. J. JERWELL, *o.c.* en las p. 174 ss estudia la relación existente entre imagen *εἰκον* y gloria *δοξα*.

19. P. COURCELLE, *Recherches sur les Confessions de saint Augustin* Paris, 1950, p. 133. Cfr. G. FEERETTI, *L'influsso di S. Ambrogio in S. Agostino*, Roma, 1951.

la homilía que el Sábado Santo 4 de abril de 386 pronunció S. Ambrosio de Milán sobre la creación<sup>20</sup>. Según cuenta el mismo Obispo de Hipona<sup>21</sup>, quedó profundamente removido por el tratamiento que de la creación del hombre hizo el Obispo de Milán. Allí, y a través de esa homilía, comprendió que no se podía mantener intelectualmente el rechazo de los maniqueos a la doctrina católica de la *imago Dei*. Según éstos, los católicos al afirmar la creación del hombre «a imagen y semejanza de Dios», implícitamente mantenían que el Creador era material, corporal<sup>22</sup>. En las palabras de S. Ambrosio, advierte S. Agustín una nueva dimensión en la exégesis católica, que trasciende totalmente la errónea interpretación maniquea. Posteriormente, ya convertido, desarrollará, a través de diversas obras, toda una teología sobre el hombre como imagen divina de gran riqueza espiritual y profundo rigor intelectual.

Dada la amplitud agustiniana sobre este tema y la obligada brevedad de esta comunicación, reduciremos nuestro estudio a una sola obra: *De Genesis ad litteram*.

Podemos mantener, con Somers<sup>23</sup>, que el Obispo de Hipona compagina la exégesis alegórica alejandrina, que conoce primeramente por medio de S. Ambrosio y luego de forma directa<sup>24</sup>, con la exégesis literal antioquena, recibida a través de S. Jerónimo.

En el estudio de la *imago Dei*, S. Agustín no es muy original; más bien acepta la tradición por él recibida. De ahí que nos parezca oportuno hacer un breve apunte a los autores que más influencia han tenido en el Doctor milanense y en S. Agustín, para conocer las raíces de sus pensamientos respectivos<sup>25</sup>.

20. Cfr. *Conf.* V,13,23, BAug 13, 506.

21. Cfr. *Conf.* VI,3,4, BAug 13, 468.

22. Idem. III,7,12, BAug 13, 348.

23. H. SOMERS, *L'image de Dieu. Les sources de de l'exégèse agustinienne*, REA 7 (1961) p. 105 ss.

24. B. ALTANER, *Augustinus und Philo von Alexandrien*, ZKTh 65 (1941) p. 81-90; *Augustinus und Origenes*, HJ 70 (1951) p. 15-41.

25. Véanse los autores citados anteriormente. También puede consultarse a I. CHEVALIER, *Saint Augustin et la Pensée grecque*, Friburgo, 1940.

## *Antecedentes*

### *1. Ireneo*<sup>26</sup>

Podemos formular concisamente su exégesis al Gen. 1,26-27 en los siguientes apartados:

a) El texto «hagamos al hombre...» lo interpreta como un diálogo trinitario<sup>27</sup>;

b) Dios crea el hombre sin intermediarios —ángeles— «con sus propias manos»<sup>28</sup>;

c) el Verbo es la imagen del Dios invisible (Col. 1,15); el hombre fue creado «a imagen y semejanza»<sup>29</sup>;

d) hay una única creación humana. El hombre *hecho* del Gen. 1,26 se identifica con el hombre plasmado del Gen 2,7<sup>30</sup>;

e) el hombre es «imagen» en el plasma y «semejante» mediante al Espíritu Santo<sup>31</sup>; Adán al pecar, perdió la semejanza.

### *2. Tertuliano*<sup>32</sup>

Bastante influido por la filosofía estoica, su doctrina puede compendiarse en los siguientes puntos:

a) las palabras «hagamos al hombre...» expresan el diálogo intra-divino. La Trinidad toda interviene en la creación humana<sup>33</sup>;

b) el cuerpo humano no ha sido modelado por los ángeles. Dios ha

26. Cfr. A. ORBE, *Antropología de S. Ireneo*, Madrid, 1967. Para un estudio sobre este tema de la patristica hasta Orígenes, puede verse la tesis doctoral de J. ZAMORA, *El hombre, imagen y semejanza*, Pamplona, 1982.

27. *Adv. haer.* V, 15, 4, SC 153, 211.

28. *Idem.* V, 28, 4, SC 153, 361.

29. *Idem.* IV, 33, 4, SC 100, 813; V, 33, 4, SC 100, 423.

30. *Idem.* III, 23, 2, SC 211, 449.

31. *Idem.* V, 6, 1, SC 153, 75.

32. R. CANTALAMESSA, *La Cristología di Tertuliano*, Friburgo, 1962. A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance*, DSMA t. VII-2, c. 1407-1410.

33. *Contr. Praxeas*, 12, 1. CChr II, 1172.

creado al hombre directamente con sus palabras y con sus «manos»<sup>34</sup>;

c) identifica los dos relatos del Génesis sobre la creación humana<sup>35</sup>;

d) no distingue la imagen de la semejanza y ambas se refieren exclusivamente al alma, que es racional, libre e inmortal y tiene dominio sobre todo lo creado<sup>36</sup>;

e) la imagen de Dios es Cristo; el hombre es imagen de la imagen de Dios<sup>37</sup>.

### 3. *Clemente de Alejandría*<sup>38</sup>

La Escuela de Alejandría, solidaria de Filón, interpreta estos textos de la creación humana mediante la filosofía platónica.

Clemente identifica el Logos con Sofía. Es el Logos quien es la imagen de Dios. El hombre es imagen del Logos. Distingue dos imágenes de Dios en el hombre: una natural y otra sobrenatural. Esta la recibe el hombre caído por medio del Bautismo.

Dios creó al hombre a su imagen y luego lo perfeccionó haciéndole semejante<sup>39</sup>. La semejanza, por tanto, es algo que se añade a la imagen y que eleva al hombre a un orden superior, pneumático, santo.

Haciendo un resumen de su pensamiento Clemente afirma:

a) sólo hay una creación humana. No se concede ninguna importancia a la diferencia existente entre «hacer» y «plasmar»<sup>40</sup>;

b) el Logos es la imagen de Dios; el hombre es imagen y semejanza del Logos<sup>41</sup>;

34. *Contr. Marc.* II, 4. CChr I, 478.

35. *Idem.*

36. *Contr. Marc.* II, 8. CChr I, 484.

37. *Sobre la Resurr.* 6, 4. CChr II, 928.

38. A. MEYER, *Das Bild Gottes im Menschen nach Clemens von Alexandrien*, StAns 15 (1942).

39. *Strom.* II, 22, PG 8, 1079.

40. *Pedag.* II, 1, SC 108, 40; *Protrept.* 10, 98, 1-3, SC 2, 166.

41. *Protrept.* 10, 98, 4, SC 2, 166.

c) la imagen y semejanza radican en el alma humana<sup>42</sup>;

d) en el orden natural los hombres son imagen y semejanza del Logos por ser racionales<sup>43</sup> y en el orden sobrenatural el hombre es imagen y semejanza del Logos cuando en su alma está el Verbo<sup>44</sup>, mediante la acción del Espíritu Santo<sup>45</sup>.

#### 4. Orígenes<sup>46</sup>

Continúa la misma línea exegética de Clemente, aunque supera a éste en la profundidad y tratamiento exhaustivo del tema. Podemos condensar su pensamiento en los siguientes apartados:

a) previamente a la creación del hombre hay un diálogo divino: el Padre conversa con el Hijo<sup>47</sup>;

b) distingue dos creaciones: en la primera (Gen 1, 26-27) Dios «hace» al hombre a su imagen, por tanto es inmaterial, es el hombre interior (cfr. II Cor. 4,16), que se identifica con el alma; en la segunda (Gen. 2, 7) fue «formado» del limo de la tierra y no es portador de la *imago Dei*, sino que lleva la imagen terrena: es el hombre exterior, pecador<sup>48</sup>. La caída original es previa y causa de la encarnación del alma;

c) el Hijo es la imagen de Dios por naturaleza<sup>49</sup>. El hombre es imagen de la Imagen (eikón eikonós)<sup>50</sup>;

d) distingue entre imagen y semejanza: el hombre en su primera creación recibió la dignidad de imagen, sin embargo, la perfección de la semejanza divina se reserva al final de vida, a través de su propio esfuerzo por imitar a Dios<sup>51</sup>.

42. *Strom.* VI, 16, PG 9, 369.

43. *Protrep.* 10, 98, 4, SC 2, 166.

44. *Strom.* IV, 26, PG 8, 1373; IV, 22, PG 8, 1347.

45. *Protrep.* 1, 5, 4, SC 2, 58.

46. Cfr. P.H. CROUZEL, *La Theologie de l'image de Dieu chez Origene*, Paris, 1956.

47. TH. CAMELOT, *La Theologie de l'image de Dieu*, RSPTh 40 (1956) p. 443-471.

48. Cfr. *Dial. Heracl.* 12, SC 67, 78; *Contr. Celso*, IV, 37, SC 136, 276.

49. *De Princ.* II, 6, 3, PG 11, 211. Cfr. CROUZEL, o.c. p. 73-142.

50. *De oratione*, 22, 4: como es bien sabido esta expresión procede de Filón (*Quis ser.div. her.* 230-231) a través de Clemente de Alejandría —cfr. *Proptret.* 10, 98, SC 2, 166 y *Strom.* V, 14, PG 9, 177.

51. *De princip.* III, 61, PG 11, 333.

### 5. *Padres capadocios*

No ofrecen ninguna novedad en la interpretación de Gen. 1,26-27, siguiendo la tradición alejandrina. Se centran principalmente en el estudio de la imagen sobrenatural, dejando en un segundo plano la imagen natural<sup>52</sup>.

### 6. *Hilario*<sup>53</sup>

Expone una exégesis a este texto, cuyo resumen queda concretado en los siguientes puntos:

a) aprovecha el *faciamus hominem* para afirmar la divinidad del Hijo. Dios Padre dialoga con el Verbo al crear al hombre<sup>54</sup>;

b) admite dos momentos en la creación humana: en Gen. 1,26 Dios hace al alma a imagen suya; en Gen 2,7 se trata de la creación del hombre terreno, cuando Dios inspira su aliento sobre el cuerpo modelado en limo, entregándole el alma<sup>55</sup>;

c) la imagen de Dios es Cristo; el hombre es a imagen; por tanto, imagen de la Imagen<sup>56</sup>;

d) Dios modeló el cuerpo humano con «sus dos manos»<sup>57</sup>;

e) distingue en el hombre una imagen natural, consistente en la espiritualidad y racionalidad del alma y una imagen sobrenatural: el

52. Cfr. L. CILLERUELO, *o.c.* p. 25. S. Gregorio de Nisa estudió exhaustivamente la creación humana, pero no lo comentamos, pues no consta que tuviera alguna influencia en S. Ambrosio y en S. Agustín, al menos en la obra que estudiamos. Cfr. H. SOMERS, *Image de Dieu. Les sources de l'exégèse augustinienne*, REA 7 (1961) p. 105-125. Si se desea profundizar en S. Gregorio de Nisa, pueden consultarse las obras siguientes: R. LEYS, *L'image de Dieu chez Saint Grégoire de Nysse*, Bruselas-Paris, 1951. J.T. MUCKLE, *The Doctrine of St. Gregory of Nysse on Man as the Image of God*, MS 7 (1945) p. 55-84.

53. A. SOLIGNAC, *Image et ressemblance*, DSAM tomo VII-2, c. 1411-1415; P.T. WILD, *The Divinization of Man according to saint Hilary of Poitiers*, Mundelein, 1950; M.J. RONDEAU, *Remarques sur l'antropologie de saint Hilaire*, SPMé 81 (1962) p. 197-210.

54. *De Trinit.* IV, 17, PL 10, 110.

55. *In psalm 118*, PL 10, 635.

56. *In psalm 7*, PL 10,566; *De Trinit.* III, 18, PL 10, 86.

57. *In psalm 8*, PL, 10, 567.



estado de gracia, que se perdió con el pecado original y que se recupera con el Bautismo<sup>58</sup>.

### *S. Ambrosio*

En el Obispo de Milán se dan una serie de circunstancias que facilitan el que sea un excelente expositor de la teología del hombre como *imago Dei*.

En primer lugar recoge en sus escritos una gran parte de la tradición patristica. Es, en cierto sentido, un continuador de la exégesis alegórica alejandrina. Hunde sus raíces en Filón, Clemente y Orígenes, aceptando lo que, a través del tiempo, ha sido expurgado de los diversos errores presentes en estos autores.

Además, a esta corriente de pensamiento debemos añadir que S. Ambrosio es, ante todo, un magnífico y abnegado Pastor de almas, preocupado de la ortodoxia y santidad de vida de los cristianos de Milán, en un tiempo en el que abundaron los errores dogmáticos — Arrio, Apolinar, Fotino, Eunomio, etc. — que ponían en grave peligro su fe. Por esto, intenta dar a sus feligreses una doctrina segura y profunda, pero sin dedicarse a la alta elucubración teológica. Aunque por ello no podemos poner en duda su alta inteligencia, su preclaro saber, su extensa cultura, su gran genio orador y su sentido práctico — hombre de leyes — muy de acuerdo con su procedencia romana, aunque él naciera en Tréveris.

Por lo que acabamos de exponer, comprendemos que el Doctor de Milán no tenga una doctrina sistematizada sobre la *imago Dei*. Tendremos que ir espigando en sus escritos para intentar captar su pensamiento.

Algunos de sus textos pueden dar cierto fundamento para distinguir en su doctrina una imagen divina natural y otra sobrenatural en el hombre<sup>59</sup>. De todas formas no hace una neta distinción entre ambas imágenes, pues cuando afirma que el hombre es «a imagen y seme-

---

58. *De Trinit.* II, 49, PL 10, 432.

59. El P. Seibel, gran estudioso de este tema, no deduce en su trabajo que S. Ambrosio distinga en el hombre una imagen natural de Dios (cfr. W. SEIBEL, *Fleisch und Geist beim heiligen Ambrosius*, Munich, 1958, p. 123); sin embargo, algunos textos pueden dar pie para aceptar esta distinción (cfr. B. MAES, *La loi naturelle selon Ambroise de Milan*, Roma, 1967, p. 89 ss; L. CILLERUELO, o.c. p. 36).

janza» de Dios, se refiere siempre al hombre antelapsario, es decir, a la criatura creada directamente por Dios y elevada, desde su origen, al estado de justicia original. Por lo tanto, S. Ambrosio siempre se refiere al hombre concreto, real, tal como ha salido de las manos del Creador; consiguientemente, colocado de partida en un orden sobrenatural.

Veamos, a continuación, las respuestas del Doctor milanense a las tres grandes cuestiones que plantea esta tesis:

a) si el hombre es imagen de Dios en el alma o también en el cuerpo;

b) si es imagen de Dios o del Verbo;

c) si el término semejanza añade un nuevo matiz al de imagen.

a) Respecto a la primera cuestión diremos que para S. Ambrosio es el hombre de la primera creación (Gen 1, 26) el *hecho* a imagen y semejanza de Dios; por tanto en este hombre noético debe recaer la similitud divina; en otras palabras, sólo en el alma ha de basarse la semejanza con el Creador pues Dios, que es espíritu, no puede identificarse con la materia<sup>60</sup>. Así afirmará taxativamente «nuestra alma es a imagen de Dios. En ella es todo el hombre»<sup>61</sup>.

En este sentido el Obispo de Milán concede una clara y evidente preeminencia al alma, dentro de la constitución humana. En el lenguaje ambrosiano el hombre no sólo tiene alma, sino que *es* alma<sup>62</sup>. No quiere esto decir que desprecie al cuerpo, sino que de esta forma intenta poner de relieve que es el espíritu —el alma— el que hace humano al cuerpo. Además, tenemos que señalar que, en la doctrina del milanense, el cuerpo es un elemento esencial en el hombre. En esto difiere radicalmente de Orígenes, que aceptaba la encarnación como consecuencia del pecado<sup>63</sup>.

60. «non ergo caro potest esse ad imaginem Dei, sed anima nostra» *Exam.* VI, 8, 45, CSEL 32, 1, 235; Cfr. *De fide*; I, 7, 50, CSEL 78, 8, 22.

61. *Exam.* VI, 7, 43, CSEL 32, 1, 233.

62. «Pues una cosa somos nosotros, otras son nuestras cosas, y otra lo que está en torno nuestro. Nosotros somos, esto es, alma y mente; nuestros son los miembros del cuerpo y sus sentidos; en torno nuestro, en cambio, es el dinero, siervos son e instrumentos de esa vida» *Exam.* VI, 7, 42, CSEL 32, 1, 233. Ambrosio sigue en este pasaje literalmente la homilía correspondiente de S. Basilio (PG 31, 2049). Véase también «escucha también esto, porque el alma designa el nombre de hombre» *Exam.* VI, 8, 46, CSEL 32, 1, 237.

63. Si alguna vez Ambrosio desprecia la carne, lo hace en tanto que carne pecaminosa. Adviértase por ejemplo «Maledixerit autem Deus non elementum naturae carnis, sed carnem praevaricantium» (*In psalm 118*, 6, 2, CSEL 62, 5, 109). Igualmente afirmará que «el cuerpo no puede ser imagen de Dios» (*Exam.* VI, 8, 46, CSEL 32, 1,

Incluso afirmará que la racionalidad del alma es la que hace al hombre *ad imaginem Dei*, pues «lo que es a imagen y semejanza no es el cuerpo, ni la materia, sino el alma racional»<sup>64</sup>.

Aunque en los textos citados anteriormente parece que la similitud del alma con Dios se debe a su inmateriaidad y espiritualidad, no debemos perder de vista que siempre se refiere al alma del hombre colocado en el Edén antes de la caída, dotado, por tanto, de gracia santificante; para el Obispo de Milán el alma meramente natural sólo tiene capacidad y cierta predisposición para recibir la *imago Dei*<sup>65</sup>.

El hombre está hecho a imagen y semejanza de Dios, porque el Espíritu Santo mediante el hálito divino<sup>66</sup> convierte el barro de la tierra en un ser viviente en el sentido más pleno: le comunica la vida terrena —que puede extinguirse por la separación del alma y del cuerpo— y a la vez le infunde la vida divina, que le otorga la gracia celeste<sup>67</sup> y le hace partícipe de la naturaleza divina<sup>68</sup> que perdura después de la muerte<sup>69</sup>.

Tan clara es la connotación sobrenatural de la imagen divina que cuando S. Ambrosio quiere detallar en qué consiste la semejanza con

235) porque el hombre por su cuerpo se asemeja a los animales (cfr. *Exam.* VI, 9, 54, CSEL 32, 1, 246; *Epist.* 43, 7, PL 16, 1180). Esta prioridad del alma no impide que el Obispo de Milán haga un elogio del cuerpo, por su armonía y complejidad: «Ahora conviene decir algo sobre el cuerpo humano, del que ninguno podrá negar la superioridad sobre todos los otros por su belleza y elegancia» (*Exam.* VI, 9, 54, CSEL 32, 1, 246).

64. *In psalm.* 118, 10, 15, CSEL 62, 5, 212. Cfr. *Epist.* 43, 10, PL 16, 1181. En este caso racionalidad no se toma en su sentido filosófico como un constitutivo esencial del alma humana, sino en una dimensión moral y religiosa (cfr. *Exp. in Lucam*, VII, 139, CSEL 32, 4, 343; *In psalm.* 48, 20, CSEL 64, 6, 373).

65. En esto difiere S. Ambrosio de Tertuliano, pues para éste el alma natural es imagen de Dios (cfr. St. Oto, *Der Mensch als Bild Gottes bei Tertullian*, MThZ 10 (1959) p. 276–282).

66. Gen 2,7.

67. «Quos (homines) per imaginem suam voluit praeerogativam gratiae habere caelestis» (*In psalm.* 48, 13, CSEL 64, 6, 368).

68. «¿Quién osa afirmar que el Espíritu Santo está separado del Padre y del Hijo, si por medio de El merecemos ser a imagen y semejanza de Dios y por medio de El sucede lo que dice el Apostol Pedro que somos partícipes de la naturaleza divina?» *De Spir. Sancto*, I, 6, 80, CSEL 79, 9, 48.

69. Cfr. *In psalm.* 118, 10, 15, CSEL 62, 5, 212. Con frecuencia S. Ambrosio afirma que el hombre posee esta doble vida. Cuando comenta el pasaje de la Visitación de María a Isabel distingue claramente entre el *spiritus vitae* y el *spiritus gratiae* «el primero se inicia con el nacimiento y con la muerte finaliza; el otro no está ligado ni al tiempo, ni a la edad, ni se extingue con la muerte» (*Exp. in Lucam*, I, 33, CSEL 32, 4, 31). Otras veces para indicar esta realidad emplea una terminología distinta: *umbra vitae* (vida terrestre) y *vita* (vida celeste) (cfr. *De Parad.* 5, 29, CSEL 32, 1, 285).

Dios, dice que se basa en la posesión de la justicia, de la sabiduría y de la práctica de la virtud<sup>70</sup> y concluye «Dios, de hecho, es sin pecado, y por ello quien huye del pecado es a imagen de Dios»<sup>71</sup>.

Desarrollará el mismo pensamiento antitético al decir que «el hombre vanidoso —sinónimo de pecador— no es según la imagen de Dios»<sup>72</sup>; sin embargo, «el varón perfecto es gloria e imagen de Dios»<sup>73</sup>, es una criatura celeste afincada en la tierra<sup>74</sup>.

b) Con referencia a la segunda cuestión planteada, el Doctor de Milán es solidario de la doctrina de Filón y Orígenes. Siguiendo esta corriente exegética, afirma con claridad que el hombre no es la «imagen de Dios», sino que es «a imagen». Véase netamente marcada la distinción en el siguiente texto: «El hombre no es la imagen de Dios, sino que ha sido hecho a semejanza. Otro es la imagen de Dios invisible 'el primogénito de toda criatura, por el que todo se ha hecho' (Col. 1,15). Este no es a imagen, sino que es imagen: tú no eres imagen, sino que estás hecho a imagen»<sup>75</sup>. Y resumirá lapidariamente: «la imagen de Dios invisible es el Hijo»<sup>76</sup>. Únicamente el que es igual al Padre puede ser denominado imagen del Padre, pues «sólo es imagen de Dios aquél que dijo: 'Yo y el Padre somos una misma cosa' (Io. 10, 30)»<sup>77</sup>.

Markus<sup>78</sup> constata que es sorprendente el que Ambrosio normalmente hable del hombre hecho «a imagen y semejanza» y evite decir que es «imagen y semejanza de Dios», aunque utilice esta expresión al menos dos veces<sup>79</sup>. Aludiendo a uno de estos dos textos, notamos que el Obispo de Milán se inspira en el texto paulino: *Vir... imago et gloria Dei est* (I Cor. 11, 7) y aunque dice que «el varón perfecto es

70. Cfr. FILÓN, *De fuga*. 18, 82.

71. *De fuga saeculi*, 4,17, CSEL 32, 2, 178.

72. *De Isaac*. 2, 4, CSEL 32, 1, 645.

73. Cfr. *De fuga saeculi*. 4, 17, CSEL 32, 2, 178 y *Exam.* VI, 8, 50, CSEL 32, 1, 241.

74. Cfr. *Epist.* 43, 7, PL 16, 1180.

75. *In psalm. 118*, 10, 16, CSEL 62, 5, 213.

76. *Exam.* II, 5, 19, CSEL 32, 1, 57; cfr. *De fide*. I, 7, 48, CSEL 78, 8, 21; *Sermo contra Auxentium*, 32, PL 16, 1017; *De Incarnatione*. 7, 75, CSEL 79, 9, 262; *Exp. in Lucam*, VII, 24 y 214, CSEL 32, 4, 292 y 378.

77. *Exam.* VI, 7, 41, CSEL 32, 1, 232. Cfr. *De fide*. I, 7, 50, CSEL 78, 8, 22.

78. R.A. MARKUS, *Imago and similitudo in Augustine*, REA 10 (1964) p. 138.

79. *De fuga saeculi*. 4, 17, CSEL 32, 2, 178 y *Exam.* VI, 8, 50, CSEL 32, 1, 241.

imagen y gloria de Dios» al explicar en qué consiste tal semejanza, declara que se basa en la posesión de la justicia, en tener sabiduría y en ser perfecto en la virtud, y por esto, quien rehuye el pecado es *ad imaginem Dei*<sup>80</sup>.

Más aún, la similitud de los hombres con Dios se realiza a través del Hijo. Es decir, el hombre es «a imagen de Dios» porque es imagen del Hijo. El Verbo es el arquetipo de los hombres, el modelo y primicia suya. Así se entiende el papel prioritario del Hijo en la Creación. Dios Padre, en la creación humana, habla con el Logos y le dice «hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza»<sup>81</sup>, y el Padre hizo al hombre a imagen del Hijo, pues, *nisi per imaginem Dei, ad imaginem Dei esse non possis*<sup>82</sup>.

S. Ambrosio afirma frecuentemente la identidad sustancial del Verbo —*imago Dei*— con el Padre<sup>83</sup>. La Imagen se identifica ontológicamente con su Paradigma. De ahí que sean idénticos todos los atributos de ambas Personas. Si el hombre es hecho «a imagen y semejanza» será más perfecto, cuanto su alma participe más de la perfección del Hijo. Pero dice el Santo «esta imagen es la verdad, esa imagen es la justicia, esa imagen es la virtud divina: no muda, porque es el Verbo; no insensible, porque es sabiduría; ... no vacía, porque es vida...»<sup>84</sup>, de ahí que el hombre es tal, cuando en su vida imita al Hijo en la justicia, en la verdad, en la virtud divina, en la sabiduría, etc... o sea, cuando vive vida sobrenatural. En el lenguaje ambrosiano a este hombre se le denomina *homo caelestis*<sup>85</sup>, en quien resplandece el estado angélico<sup>86</sup> y participa de la gloria de Dios<sup>87</sup>; el pecador es el *homo terrenus*, degradado a la condición de esclavo del demonio. Incluso, a veces, su genio orador, considera que se es hombre, en la medida en que se participa de la vida divina: «la Escritura dice que el hombre es el que es a imagen y semejanza de Dios, por tanto el que ha pecado no es hombre»<sup>88</sup>.

80. *De fuga saeculi*, 4, 17, CSEL 32, 2, 178.

81. Cfr. *Exam.* III, 7, 32, CSEL, 32, 1, 80.

82. *De fide* I, 7, 53, CSEL 78, 8, 2.

83. Cfr. por ejemplo, *De Incarnatione*, 10, 112, CSEL 79, 9, 278.

84. *De fide*, I, 7, 50, CSEL 78, 8, 22.

85. *In Psalm. 118*, 11, 14, CSEL 62, 5, 242. Cfr. *Epist.* 73, 7, PL 16, 180. Otras veces utiliza las expresiones *homo spiritalis* y *homo nous* (*In psalm 38*, 22, CSEL 64, 6, 200).

86. Cfr. *De Parad.* 9, 42, CSEL 32, 1, 234.

87. Cfr. *De fuga saeculi*, 4, 17, CSEL 32, 2, 178; *Exam.* VI, 8, 50, CSEL 32, 1, 241.

88. *In psalm. 118*, 10, 11, CSEL 62, 5, 209. Como el pecador no es ser humano

c) Finalmente, sobre el tercer interrogante que hemos planteado, si el término semejanza añade un nuevo matiz a imagen, tenemos que decir que S. Ambrosio, siguiendo a Tertuliano<sup>89</sup> y a S. Atanasio<sup>90</sup>, no hace ninguna distinción entre ambos términos, lo cual con frecuencia origina cierta confusión al identificar la imagen con la semejanza moral y sobrenatural<sup>91</sup>.

### *S. Agustín*

La dignidad y excelencia del hombre —criatura dotada de una grandeza inigualable— radica, para S. Agustín, en su creación a imagen y semejanza de Dios. Toda su concepción del hombre se fundamenta en esta realidad y en ella basa su antropología.

Como él mismo expone<sup>92</sup> fue S. Ambrosio quien le abrió la inteligencia para captar el profundo misterio del hombre, contenido en Gen. 1, 26. Hasta ese momento S. Agustín participaba de la opinión maniquea que tachaba a los cristianos de acomodar la naturaleza de Dios a la de los hombres. Por supuesto, no era ésta la mente cristiana, ni tampoco la deducción obtenida de la exégesis a este versículo.

La exposición homilética de S. Ambrosio planteaba esta cuestión de una manera radicalmente distinta, mostrando que, lejos de concebir a Dios «a imagen» de la criatura humana —corporal—, es el hombre quien, en su alma, es a imagen de Dios. El hombre participa de la espiritualidad divina.

Una vez convertido, S. Agustín profundiza sobre el concepto de imagen. Al igual que el Doctor milanense, admite que la imagen recae sobre el hombre interior, es decir, sobre el alma y, más exactamente, radica en la parte superior anímica —la mente<sup>93</sup>. Basa esta última afirmación en el relato bíblico, en el que el hombre recibe la

---

recibe el nombre de algún animal (cfr. *Exp. in Lucam*, VII, 76, CSEL 32, 4, 314).

89. Cfr. W. THEILER, *Compte-rend de «R Courcelle, Recherche sur les Confessions de Saint Augustin*, Gn 25 (1953) p. 117.

90. Cfr. R. BERNARD, *L'image de Dieu d'après St. Athanase*, Paris, 1952, p. 133.

91. Cfr. L. CILLERUELO, o.c. p. 34; *Exam.* VI, 8, 47-48, CSEL 32, 1, 240-243.

92. *Conf.* VI, 3, 4, BAUG 13, 524.

93. *Gen. Litt.* III, 20, 30-31, BAUG 48, 260.

potestad de dominar a los animales<sup>94</sup>. Esta superioridad debe proceder de lo que les distingue de ellos: la inteligencia<sup>95</sup>. Coloca, pues, la imagen en aquello en que el hombre difiere de los otros seres corpóreos y funda sobre ellos su dominio. Además, debido a esa creación «a imagen» establece una dependencia inmediata del hombre con Dios: el hombre ha sido directamente creado por Dios, sin intermedio de los ángeles<sup>96</sup>. De ahí que el diálogo presentado en Gen 1,26, sea un diálogo Trinitario: el Padre conversa con el Hijo y el Espíritu Santo<sup>97</sup>.

El alma, que es *ad imaginem Dei*, está naturalmente ordenada al conocimiento de Dios, elevándose mediante este acto cognoscitivo hasta la posesión inmediata de Dios; esta ordenación intelectual compete a todo el espíritu y exige, en especial, la adhesión de la voluntad. Por ello el hombre es imagen de Dios, en cuanto tiene capacidad de conocer a Dios y puede participar de la vida divina<sup>98</sup>.

Más aún, podemos afirmar con Agaësse<sup>99</sup> que lo más original del Obispo de Hipona es la asimilación de la creación del alma a la del ángel. Este es espíritu y su creación prefigura la del alma, puesto que la unión con el cuerpo no modifica lo más íntimo de la naturaleza espiritual<sup>100</sup>, por ello, no cabe en este planteamiento la mediación del ángel en la creación del hombre<sup>101</sup>.

Respecto al cuerpo, S. Agustín dice que no es el lugar de la imagen. El cuerpo está supeditado al alma, y en cierta manera, participa de la cualidad de imagen. «El cuerpo humano está en armonía con su alma racional, no tanto por los rasgos de su rostro o por sus miembros, sino más bien por su constitución erecta —erguida— que le permite ver el cielo»<sup>102</sup>.

94. Gen. 1, 28.

95. Cfr. *Gen. contra manich.* I, 17, 22 ss.

96. *Gen. Litt.* III, 20, 31, BAUG 48, 260.

97. *Idem.* III, 19, 29, BAUG 48, 258.

98. Cfr. *Gen. Litt.* X, 24, 40, BAUG 49, 216-218 y *De Trinit.* 14, 8, 11 BAUG 16, 372-376.

99. P. AGAËSSE y A. SOULIGNAC, *La Genèse au sens littéral en douze livres*, Traducción, introducción y notas, Paris, 1972, BAUG 48, 629, nota 16.

100. *Gen. Litt.* I, 4, 9, BAUG 48, 92.

101. Si se desea profundizar en la creación de la imagen puede consultarse la nota de P. Agaësse, *o.c.* p. 629 ss.

102. *Gen. Litt.* VI, 12, 22, BAUG 48, 478. Un desarrollo bastante amplio sobre el cuerpo humano puede encontrarse en las notas 27-30 de Soullignac y Agaësse *o.c.* p. 680-695. También puede consultarse L. CILLERUELO, *La formación del cuerpo según S. Agustín*, CD 162 (1950) p. 445-473.

En la obra que estamos comentando, el Obispo de Hipona, siguiendo al Doctor milanense, afirma que, mediante el pecado, el hombre pierde la imagen divina<sup>103</sup> y la vuelve a recuperar por la gracia de Cristo. Sin embargo, como expone Schindler<sup>104</sup> hay una evolución sobre este tema en el pensamiento agustiniano; en efecto, en sus escritos posteriores tiende a mantener la permanencia de la imagen cuando se refiere al *status* ontológico del hombre y la niega cuando trata de la vida sobrenatural humana<sup>105</sup>.

Igualmente es solidario con la doctrina patristica anterior al considerar que el Hijo, la Segunda Persona de la Trinidad, es la Imagen engendrada —no creada— de Semejanza perfecta, o en palabras de Agustín es «la imagen por esencia y absolutamente semejante»<sup>106</sup>. El hombre, en contraposición, no es imagen más que por participación y, por tanto, si imagen connota directamente a la semejanza, en la imagen creada —que es el hombre— también significa desemejanza en razón de la gratuidad y limitación. El Verbo es el paradigma o modelo de la imagen creada, pues «la criatura imita al Verbo de Dios, es decir al Hijo de Dios siempre unido al Padre por una total semejanza y una igualdad de esencia que hace que el Padre y El sean uno»<sup>107</sup>. Es el Verbo, por tanto, el Principio de esta imagen<sup>108</sup> y quien la forma a semejanza de la Trinidad<sup>109</sup>.

Finalmente, aunque S. Agustín, en la obra que someramente estamos comentando, no trata de la distinción entre imagen y semejanza, en otro escrito complementario a éste<sup>110</sup> rehúsa distinguir la imagen de la semejanza. Para el Obispo de Hipona no es la imagen —a imitación de gran parte de los Padres griegos— como un don —punto de partida— y la semejanza la meta que debe ser alcanzada mediante el ejercicio recto de la vida. Imagen y semejanza es algo que el alma debe ir acrecentando a través del conocimiento de Dios y de una vida coherente con esta posesión intelectual divina.

103. *Gen. Litt.* VI, 27, 38, BAUG 48, 504.

104. A. SCHINDLER, *Word und Analogie in Augustinus Trinitätslehre*, Tübinga, 1965, Cfr. *Retract.* I, 26; II, 24, 2; *De Spirit. et Litt.* 28, 48, G.B. LADNER, *The idea of reform*, REA 6 (1960) p. 185-203.

105. R.A. MARKUS, *o.c.* p. 142.

106. *Gen. litt. imp.* 16, 57-60.

107. *Gen. Litt.* I, 4, 9, BAUG 48, 92.

108. *Idem.* I, 5, 10, BAUG 48, 94.

109. Toda la riqueza apuntada en estas líneas no se desarrolla en esta comunicación, ya que S. Agustín la expone principalmente en su obra *De Trinitate*.

110. *Gen. litt. imp.* 16, 57.